

Buddha oder Christus?

Von Prof. Hans Lindemann, Wiesbaden

Im Gebiet des Indus und Ganges sowie im ganzen übrigen Teil von Indien ist die beherrschende geistige Macht ohne Zweifel die Religion. Auf ihr basiert das gesamte geistige und kulturelle Leben des Volkes wie sonst vielleicht nirgends auf der Erde. Die indische Geschichte ist Religionsgeschichte. — Es ist nun eine bekannte Tatsache, daß der Buddhismus neuerdings große Anstrengungen gemacht hat, seinen Einfluß und Geltungsbereich auch nach Europa und Amerika hin zu verpflanzen. Buddhistische Religionsgesellschaften treiben dort eifrige und auch nicht erfolglose Propaganda; Buddhas Lehren haben in religiösen und philosophischen Bewegungen unsers Erdteils Aufnahme gefunden; auch bemerkt man ihre Einflüsse in der Theosophie, im Okkultismus und Spiritismus. So darf wohl die Behauptung aufgestellt werden, daß die Lehre des indischen Fürstensohnes Gautama mit der des „Zimmermannssohns von Nazareth“ in einen gewissen Wettbewerb getreten ist. Es dürfte mithin eine nutzbringende und lehrreiche Aufgabe sein, einmal Vergleiche anzustellen zwischen den religiösen Vorstellungen, die das geistige Leben eines gläubigen Anhängers Buddhas beherrschen, und unsern christlichen, die von jenen naturgemäß recht unterschieden sind, andererseits doch aber auch vielfach mehr oder minder verwandte Züge und Analogien aufweisen.

1.

Der tiefere Grund für die große Anteilnahme mancher gebildeten Zeitgenossen für Buddhas Lehre liegt zum Teil unzweifelhaft in dem Gedanken der Selbsterlösung, der im Buddhismus eine überaus wichtige Rolle spielt (s. u.); sodann empfinden sie wohl auch eine gewisse Befriedigung bei dem Gedanken der Befreiung von den lästigen Fesseln christlicher Glaubenssätze; ferner lockt sie gewiß auch der auf Pessimismus abgestimmte Ton buddhistischer Lebensweisheit, der hauptsächlich bei empfindsam und weltschmerzlich angehauchten Naturen ein starkes Echo finden dürfte; endlich ist nicht abzustreiten, daß auch die Ethik, die Sittenlehre des Buddhismus, reich ist an wirklichen, sittlich hochstehenden Werten.

Buddhistische Anschauungen haben schon durch Arthur Schopenhauer und seine Philosophie Eingang in abendländisches Denken gefunden. Er stellte sogar die indische Lehre über die christliche, weil

sie „das Resultat logischen Denkens über die Welt“ sei¹. — In Schopenhauers Fußstapfen trat der von ihm philosophisch beeinflusste Richard Wagner². Wagner nennt in seinen Briefen an Math. Wesendonk den Buddhismus eine „Weltensicht, gegen die wohl jedes andere Dogma kleinlich und borniert erscheinen muß“; er bezeichnet Buddha als den „herrlichen“, den „großen, den liebevollen Buddha“; er spricht mit Bewunderung von der „Tiefe seiner Erkenntnis“, auch aus dem Grunde, weil er die Ausübung der Kunst den „allerbestimmtesten Abweg vom Heil“ genannt hat; „denn diese unselige Kunst“, sagt Wagner, „ist es, die mich ewig der Qual des Lebens und allen Widersprüchen des Daseins zurückgibt“. Wagner beabsichtigte sogar, ein musikdramatisches Werk, „Die Sieger“, zu schreiben³, dessen Hauptpersonen Buddha selbst, sein Lieblingsjünger Ananda und dessen Geliebte Sawitri sein sollten. Bekanntlich sind auch in der Krönung seines Lebenswerks, dem Parsival, der eine Vorstellung von der künftigen, vergeistigten Religion der Menschheit vermitteln soll, christliche und buddhistische Anschauungen in genialer Weise miteinander verflochten.

Was der Buddhismus im letzten Grunde darstellt, darüber besteht vielfach Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Er ist weder philosophischer Rationalismus — wenn er auch auf der Basis philosophischer Reflexion aufgebaut ist — noch völliger Materialismus oder Atheismus; darüber unten Näheres. Für uns Abendländer sind die Schwierigkeiten, uns in indische Gedankengänge zu versetzen, ungeheuer groß, und beim Lesen religiöser indischer Schriften stehen wir immer

¹ Im 4. Buch seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, 2. Betrachtung: „Bejahung und Verneinung des Willens“, Abschn. 63 a. E. schreibt er z. B.: „Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschließen als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie, so entartet es auch jetzt in vielen Stücken ist, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluß hat, heute so gut wie vor vier Jahrtausenden.“ Schon Platon und Pythagoras hätten diese Lehre mit Bewunderung herübergenommen und selbst geglaubt. Und dann fällt er bei dem Vergleich mit der christlichen Religion über diese ein vernichtendes Urteil: „In Indien fassen unsere Religionen nun und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen.“ Seine pessimistische Lehre, daß das ganze Leben des Menschen bis zu seinem Tode nichts als eine fast ununterbrochene Kette von Leid und Elend sei, entspricht ja auch völlig Buddhas Anschauung; vgl. in demselben Buch Abschn. 57—59. — In bezug auf die buddhistische Ethik urteilt auch Eduard von Hartmann, „Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung“, S. 350: „In der vollkommenen Immanenz der religiös-sittlichen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewußtseins ein leuchtendes Vorbild, das im Prinzip nicht überschritten werden kann.“

² R. Wagner, Briefe an M. Wesendonk, hrsg. von Dr. Jul. Kapp, Leipzig 1915, 130 f.

³ Ebd. 128 ff. u. später.

wieder vor neuen Rätseln; auch vermag man von den buddhistischen Fachausdrücken manche nicht völlig zutreffend zu übertragen.

Ist nun der Buddhismus überhaupt eine Religion? Wenn man von einer Religion verlangt, daß sie den Begriff eines oder auch mehrerer höchster Götter in sich schließen müsse, ist der echte, alte Buddhismus allerdings keine wirkliche „Religion“; denn die altindischen Volksgötter, die Buddha mitübernommen hat, verdienen den Namen „Götter“ nicht; sie sind der Geburt, dem Alter und dem Vergehen unterworfen; ein Mann kann in der nächsten Existenz (s. u.) zu einem Gott werden, aber ebensogut umgekehrt usw.; der „erlöste“ Mensch steht über den Göttern. So werden diese Gottheiten auch nicht eigentlich verehrt, man „betet“ nicht zu ihnen. Der Gläubige erhebt nur seinen Geist zu ihnen in der „Versenkung“ oder Meditation. Wenn man aber in den Begriff der Religion auch die Fähigkeit und innere Bereitschaft einbezieht, sich in einen Zustand der Erhebung zu etwas Übersinnlichem (Metaphysischem), Höherstehendem, Geistigem zu versetzen, wie man es nun auch bezeichnen mag, so trägt die Buddhalehre doch den Charakter einer „Religion“ an sich. Der Buddhismus darf auch nicht schlechthin mit „Atheismus“ gleichgesetzt werden, da Buddha ja ein höchstes Geistig-Göttliches nicht leugnet — wenn er auch nicht ausdrücklich davon spricht. Wohl aber redet er von einem „Ungeborenen, Ungewordenen, Ungeschaffenen, Unentstandenen“, Bezeichnungen, in denen man wohl berechtigt ist, jenes höchste Wesen zu finden.

2.

Das viel umstrittene Problem eines direkten und indirekten Einflusses des Buddhismus auf die christliche Lehre kann hier nur kurz berührt werden. Im Zeitalter Jesu⁴ soll in Palästina bereits indische Geheimlehre verbreitet gewesen sein, insbesondere durch eine jüdische Sekte, die Essener am Toten Meer, von denen der bekannte jüdische Historiograph Josephus erzählt. Durch sie soll auch Jesus solche Lehren indischer Weisheit kennengelernt haben. Man hat sich sogar bis zu der Behauptung verstiegen, Jesus sei in der uns unbekanntem Zeit seines Lebens Zögling eines buddhistischen Klosters gewesen. Das sind natürlich haltlose Phantastereien. Andererseits ist freilich nicht in Abrede zu stellen, daß im Leben sowie auch in der Lehre und Verkündigung Buddhas und Jesu nicht wenige Analogien und Parallelen vorhanden sind, von denen einige ganz auffallend wirken. Manche sind sicher nur zufällig und rein äußerlich: beider Leben verlief arm und ohne feste Heimat, ruhe- und ehelos; sie lehrten im Umherwandern, sammelten Jünger um sich, die sie in die Welt sandten, und wurden häufig angefeindet durch Anhänger älterer Religionsgemeinschaften. Eine ganze Reihe anderer Züge kann freilich nicht mehr als bloß äußerlich hingestellt werden: so werden auch über Buddha wunderbare Dinge berichtet; bei Buddhas Eintritt in die Welt geschehen Zeichen, und die höchste Gottheit wirkt persönlich dabei mit; die Chöre der himmlischen Heerscharen lassen ihren Lobgesang erschallen; dann eilt ein alter Einsiedler namens Asita herbei — bei dem wir unschwer an den alten Simeon der evangelischen Geschichte erinnert werden —, nimmt das Kind auf seine Arme und weissagt ihm eine herrliche Zukunft. Auch Buddha wird bei Beginn seiner Laufbahn

⁴ Notovitsch, *La vie inconnue de Jésus-Christ*, Paris 1894.

erst vom Teufel (Mara) versucht, der ihn überreden will, diesen gefährlichen und mühseligen Weg doch lieber zu unterlassen. Andre Parallelen bieten die Erzählungen vom Wandeln auf den Wellen, von der Bekehrung einer großen Sünderin, vom Scherflein der Witwe und von der Begegnung mit einer Frau an einem Brunnen. Neuere Forscher wollen noch weit mehr solcher auffälligen Übereinstimmungen entdeckt haben; einer kommt bis zu der phantastischen Zahl 102⁵. Sodann bieten auch die bemerkenswertesten Jünger Jesu Vergleichsmöglichkeiten mit den ersten Anhängern Gautamas: Ananda, der bekannte Lieblingsjünger Buddhas, läßt sich mit Johannes in Beziehung setzen; Sariputta, den der Erhabene selbst für den hervorragendsten unter seinen Genossen erklärt, hat Ähnlichkeit mit der Gestalt des Petrus; Upali kann an die Stelle des Jakobus, des Herrnbruders, gesetzt werden, da er die erste Gemeindeordnung aufgestellt und die erste Kultusregel gegeben hat; wir finden sogar Judas, den Verräter, wieder: es ist Dewadatta, Buddhas Vetter, der seinem Meister nach dem Leben trachtete. Endlich bieten auch die zahlreichen Reden und Gleichnisse, von denen Buddha so gut wie Jesus ungemein viel Gebrauch gemacht hat, Stoff genug zu Vergleichen.

Die unausweichlich sich jetzt aufdrängende Frage, ob solche sicherlich recht auffälligen Analogien womöglich auf Entlehnung zurückzuführen sind, kann gleichfalls nur eben gestreift werden. R. Pischel und Beckh z. B., treffliche Kenner des Buddhismus, sind der Meinung, daß eine Entlehnung evangelischer Erzählungen aus buddhistischen Quellen wohl möglich oder wahrscheinlich sei. Pischel glaubt⁶, daß von Turkestan in Innerasien aus, wo der Buddhismus schon sehr zeitig Wurzel geschlagen haben soll, allerhand buddhistische Erzählungen über Persien und Babylonien nach Syrien und so auch in unsre kanonischen Evangelien gelangt sein können, zumal in das des Lukas, der doch bekanntlich in Antiochia zu Hause war. Es wäre demnach nicht ganz von der Hand zu weisen, daß indische Erzählungen den Weg bis in den Bereich des Evangeliums gefunden hätten. Dieser Anschauung wird allerdings auch mannigfach widersprochen. Jedenfalls taucht der Name Buddha erst verhältnismäßig spät im Westen auf und sichere Spuren indischer Überlieferung fehlen in der Zeit Christi, so daß von einem Beweise nicht gesprochen werden kann. Man darf auch hier die Tat-

⁵ L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde*, Paris 1869, das sogar in einer 2. Aufl. und in engl. Übersetzung erschienen ist. Dieses in seiner gänzlichen Unwissenschaftlichkeit von ernsthaften Forschern längst erkannte Opus legte nichtsdestoweniger Frau Mathilde Ludendorff zugrunde bei ihrem welterschütternden Nachweis, daß das Christentum eigentlich nichts weiter sei als ein „Abklatsch“ des Buddhismus. — Eine umfassende und erschöpfende Zusammenstellung aller zu diesem Problem pro und contra und in vermittelndem Sinne geschriebenen Werke findet man in der kleinen Broschüre von Prof. D. Dr. J. Aufhäuser: „Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten“, Bonn 1926. Die eingehende Beschäftigung damit böte ein volles Studium für sich.

⁶ „Leben u. Lehre des Buddha“, 3. Aufl., Berlin 1924, 618. Vgl. Dr. Herm. Beckh, *Buddhismus*, Berlin u. Leipzig 1922, I, 19. Zu dem Problem des buddhist. Einflusses vgl. bes. Rud. Seydel, *Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage*, Leipzig 1882; Von den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangel. E. Erzählungen*, Göttingen 1909; Rich. Garbe, *Indien u. Christentum*, Tübingen 1914.

sache nicht übersehen, daß im gesamten Orient die Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit im Denken und Leben ziemlich weit geht, und daß der Vorstellungskreis der dort wohnenden Menschen sich im allgemeinen in denselben Linien hält. Häufig mag die Übereinstimmung im Reden oder Handeln bei Jesus und Buddha sich auch daraus erklären, daß beide in einem gewissen Zeitabschnitt eine ähnliche Situation vorgefunden haben, die beide dann auch zu ähnlichen Worten bzw. Taten veranlaßt hat. Und wenn sich auch eine Abhängigkeit bei den angeführten Ähnlichkeiten erweisen sollte, so ist festzustellen, daß die vorhandenen Ähnlichkeiten alle nur an der Oberfläche bleiben und den tieferen Kern der christlichen Lehre nicht berühren.

3.

Bei einer vergleichenden Darstellung der kennzeichnenden Eigenarten beider Weltanschauungen geht man am zweckmäßigsten von einer Gegenüberstellung der Persönlichkeiten ihrer Stifter aus. Die Erscheinung Buddhas trägt unbestreitbar viele sehr sympathische und imponierende Züge. Allerdings ist sein Charakterbild nicht frei von Gegensätzen: es zeigt auf der einen Seite das typische Antlitz eines indischen Heiligen in seiner eigenartigen Passivität — die wohl z. T. durch die Gluthitze des indischen Klimas bedingt ist —, in der Neigung zum Sichgehen- und -treibenlassen, zu skeptischer und schwermütiger Betrachtung des Lebens, aber auch in seiner ungemeinen Feinheit des Empfindens, besonders für alles Peinigende und Unvollkommene im Leben und für all sein Leid und Unheil. Jedoch wäre es ganz verfehlt, deshalb den Charakter Gautamas lediglich etwa mit schwächlichen, krankhaften, weiblich-sensitiven Zügen auszustatten. Seine Persönlichkeit zeigt auf der andern Seite auch Züge, die von gewaltiger Tatkraft und Entschlossenheit Zeugnis ablegen: er verläßt Vaterland und Vaterhaus, vertauscht ein Leben voller Reichtum, Glanz und Üppigkeit mit dem traurigen Los eines Bettelmönches, geht „aus der Heimat in die Heimatlosigkeit“, wie es in indischen Schriften heißt, quält und peinigt sich als büßender Asket viele Jahre bis auf den Tod; dann aber, als er die Zwecklosigkeit auch dieses Treibens einsieht, sagt er sich mit schnellem Entschluß von dem bisherigen Wege los und schlägt einen neuen, den „Mittelweg“ ein; diesen verfolgt er jetzt mit bewundernswerter Konsequenz und Energie bis zu seinen letzten Zielen und Ergebnissen. Daneben rühmt Rittelmeyer⁷ (dem wir uns hier anschließen) noch seine feingeistige Art, seine tiefe Seelenkenntnis, eine gewisse intellektuelle Vornehmheit, seine rührende Liebe zur Natur und ihren Schönheiten, seine

⁷ Vgl. seine Studie: Buddha oder Christus?, Tübingen 1921.

zarte, lebendige Art, mit Menschen umzugehen, seinen stark ausgeprägten Wirklichkeitssinn, der aller Phantasterei abgeneigt war, und ein instinktives Gefühl der Abneigung gegen gewisse Maßlosigkeiten anderer Asketen. Eine ähnliche Gegensätzlichkeit läßt sich auch bei Jesus beobachten: Bei ihm verbindet sich das tiefe Gefühl für den Ernst des Lebens, den er sehr wohl bis ins Innerste fühlt — aber ohne sich von diesem Bewußtsein ganz niederdrücken und überwältigen zu lassen bis zum abgrundtiefen Pessimismus — mit der ungeschwächten Fähigkeit zur Freude am Leben und seinen Schönheiten; er hat irdische Freuden und Genüsse durchaus nicht verschmäht, hat z. B. an der Hochzeit zu Kana teilgenommen und sich auch sonst zu Tische laden lassen, mußte sich sogar den Vorwurf machen lassen, er sei „ein Fresser und Weinsäufer“! Auch er behandelte die Menschen mit großer Kenntnis und Klugheit und feinfühligere Rücksichtnahme, ohne darum die notwendige Sicherheit und Entschlossenheit im Reden und Handeln vermissen zu lassen oder sein höchstes Ziel aus den Augen zu verlieren; seine tiefe Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Fehler und Schwächen hinderte ihn nicht an seiner innerlich großen Menschenliebe. Er besaß gleichzeitig die Fähigkeit, zu herrschen und zu dienen; seine Leidenschaft wie seine Begeisterung kamen aus friedlicher Seelenstille und völlig klarer und besonnener Geistesgegenwart; seine Strenge, wo es not tat, war nicht größer als seine Bereitwilligkeit zum Verstehen und Verzeihen; seine Herzensdemut, die er von sich selbst aussagte, schloß ein stark ausgeprägtes Bewußtsein von dem Wert der eigenen Persönlichkeit nicht aus.

Wenn so die Charakterbilder Buddhas und Christi eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, so sind andererseits doch auch gewaltige Verschiedenheiten festzustellen. Zunächst in der gesamten Art ihres Auftretens und Lehrens. Buddha ist keine Kämpfernatur; wenn er seine Wahrheitslehre verkündet hat, wartet er ruhig den Erfolg ab, ohne noch weiter zu ringen um die Seelen der Menschen, die er gewinnen will, ohne irgendwelche Leidenschaftlichkeit oder Erregtheit zu zeigen. Anders bei Jesus. Sein Lehren ist stets zugleich ein Kämpfen. Mit aller Gewalt streitet er um die Seele jedes einzelnen, um die Seele seines Volkes. Er gebraucht dabei alle ihm zu Gebote stehenden Mittel der Rede; er wendet sich an das Stärkste im Menschen, den Willen — und wenn er nicht stark genug ist, sucht er ihn auf alle Weise stark zu machen; er wendet sich an das Zarteste im Menschen: das Gewissen. So mangelt es in seinem Leben nicht an inneren und äußeren Kämpfen und Spannungen; zwar finden sich auch bei

Buddha gelegentliche Zusammenstöße mit Angehörigen anderer Religionsgesellschaften, jedoch verlaufen sie immer ziemlich harmlos und ohne schlimme Folgen für sein weiteres Schicksal, wie bei Jesus. Nachdem er den richtigen Weg gefunden hat, fließt sein Leben ruhig, still und friedlich dahin. Und diesem Lebensverlauf entspricht auch sein Lebensende; es läßt sich nicht im entferntesten jenem furchtbaren Ringen auf Golgathas Höhen, wo der entsetzliche, erschütternde Schrei der Gott- und Weltverlassenheit von des Heilands Lippen ertönte, an die Seite stellen. — Die Gegensätzlichkeit im Wirken beider Männer hat niemand treffender dargestellt als Hermann Oldenberg in seinem epochemachenden Werk über Buddha⁸; wir führen diese Stelle hier wortgetreu an:

„In der Hauptsache sind es bei Buddha doch immer dieselben Gegenstände der Predigt und immer die gleichen Ausdrücke der Freude und des Dankes der Bekehrten, zuletzt dann die Formel, mit der sie als Laienbrüder oder Laienschwestern ihre Zuflucht nehmen bei der Trinität der buddhistischen Kirche, beim Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Dazwischen hier und da eine Wundergeschichte, die sich in nichts über das Niveau des barocken Mirakels erhebt. Wo immer wir die Evangelien aufschlagen, finden wir überall die zartesten und tiefsten Züge des Wirkens Jesu, das segnend, tröstend, heilend, aufbauend von Person zu Person dringt. Wie anders das Bild, das die buddhistische Kirche vom Wirken ihres Meisters aufbewahrt hat, wie unendlich arm an jedem Zug, der das persönliche Leben und seine Geheimnisse berührt! Das lebendig Menschliche verschwindet hinter dem Schema, der Formel; niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet; das Leiden der ganzen Welt ist es allein, zu dem der Blick immer und immer wieder von jedem einzelnen persönlichen Leid hingelenkt wird, damit sich so der Geist dazu rüste, den Weg zu gehen, der über alles Leiden hinwegführt.“

Ein Wort wie das „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“ würde freilich in Buddhas Mund sich merkwürdig ausnehmen. So steht uns doch Jesu Persönlichkeit menschlich weit näher, als es Buddha seinen Anhängern jemals sein konnte.

4.

Beide Religionen, Buddhismus und Christentum, wenden sich an die gesamte Menschheit, sind also universal; Unterschiede, die auf nationaler oder Kasten- oder sonst einer Zugehörigkeit beruhen, gibt es da nicht. Freilich dachte Buddha so wenig wie Jesus daran, die Menschheit irgendwie in sozialer

⁸ Buddha. Sein Leben, seine Gemeinde, 5. Aufl., Stuttgart-Berlin 1906, 217.

Hinsicht umzuschichten, zu reformieren. Das von alters her in Indien heimische Kastenwesen hat er nicht angetastet; bloß in seiner Gemeinschaft sollten keine Standesunterschiede und -urteile bestehen. Trotzdem läßt sich die Feststellung machen, daß Buddha doch, wie es scheint, lieber mit vornehmen und gebildeten Leuten verkehrt hat als mit armen von geringer Herkunft; zu den letzteren gehörte in seiner Gefolgschaft bloß Upali, der Barbier gewesen war. Daß im Gegensatz dazu die Jünger des Herrn den niederen Volksschichten entstammten, braucht hier kaum erwähnt zu werden. Gleichwohl hat Buddha es durchaus abgelehnt, etwa den sonst in Indien so hoch angesehenen Brahmanen einen Sonderplatz zuzugestehen. So lesen wir in einer altindischen Spruchsammlung, dem Dhammapada: „Niemand wird ein Brahmane durch sein geflochtenes Haar, seine Familie, seine Geburt. Wer Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit besitzt, der ist ein Brahmane!“ „Was nützt dir dein geflochtenes Haar, du Tor, was die Kleidung aus Ziegenfellen? Dein Inneres ist unrein, das Äußere reinigst du.“ Man vergleiche hiermit z. B. bei Matth. 23 die Strafrede des Herrn gegen die Pharisäer!

Wiederum ist nicht zu verkennen, daß Buddha doch Unterschiede macht zwischen den einzelnen Menschenklassen. Seine Lehre gilt in ihrem ganzen Umfang, streng genommen, eigentlich nur für einen Stand: für den der Mönche — schon aus dem einfachen Grunde, weil nur sie allen Verpflichtungen und Anforderungen des Meisters völlig nachzukommen imstande sind; denn dazu muß sich eben der gläubige Mensch gänzlich tatenlos von der Welt zurückziehen. Buddha wendet sich in seinen Lehrgesprächen stets nur an die Mönche, ein offener Beweis, daß seine Lehren eigentlich nur für sie bestimmt sind. Auch sind Menschen mit gewissen Krankheiten von der Aufnahme in den Orden ausgeschlossen. Und wie steht es hier mit der Lehre Jesu und der Apostel? Sie richtet sich wirklich und ohne Einschränkung an alle Menschen und will sie freimachen von der Welt und ihren tausendfachen beengenden und beängstigenden, bedrohenden und bedrückenden, freiwillig und widerwillig getragenen Banden und Fesseln; dabei können sie aber doch in der Welt bleiben und in ihr schaffen und wirken. Das ist erst die wirkliche, innere, vergeistigte Freiheit — die himmelweit verschieden ist von der hochgepriesenen Freiheit des buddhistischen Bettelmönchs, der jämmerlich verhungern und verderben müßte, wenn er nicht von andern arbeitenden, mildtätigen Mitmenschen mit Nahrung und Speise versorgt würde.

Die Universalität der Heilsbotschaft Buddhas erleidet indes noch eine weitere Einschränkung: das weibliche Geschlecht schätzt Buddha sehr gering ein, und erst nach langem Bedenken hat er widerwillig die Erlaubnis gegeben, auch Frauen in die Gemeinschaft aufzunehmen. Sie bilden für alle, die ernsthaft das Heil erstreben, nach seiner festen Überzeugung ein gefährliches Hindernis. Auch die buddhistischen Schriften sind voll von abschätzigen Urteilen über die Frau. Werfen wir einmal einen Blick in die Märchenwelt des Buddhismus: Hier ist die Frau ein genaues Abbild der Welt mit ihrer Schönheit, aber auch mit ihrer Hinterlist und Tücke, Wurzel und Grund alles Bösen, stets lockende Verführerin des armen Mannes, immer rätselhaft. Es heißt da: „Frauen sind unergründlich, unerforschlich wie der Weg der Fische im Meer. Sie halten Wahrheit für Lüge und Lüge für Wahrheit. Unersättlich wie die Krähen suchen sie nach immer neuer Speise (wohl bildlich gemeint: Befriedigung ihres Begehrens, ihrer Lust), sie sind unbeständig wie immer zerrinnender Sand, grausam wie die Schlangen, in aller List erfahren.“ In buddhistischen Schriften werden die Frauen „die vollständige Fessel Maras“ (des buddhist. Teufels) genannt; „wenn sie eine günstige Gelegenheit oder einen heimlichen Ort oder einen passenden Verführer fänden, so würden alle Frauen sündigen“. Die Gläubigen, besonders die Mönche, werden eindringlichst vor ihnen gewarnt. „O Mönche, seht die Weiber nicht an! Begegnet ihr einem Weibe, so seht es nicht an, habt acht und sprecht nicht mit ihm! Sprecht ihr mit ihm, so denkt: Ich bin ein Mönch; ich muß in der verderbten Welt leben wie ein vom Schlamm nicht befleckter Lotos. Eine alte Frau müßt ihr als eure Mutter, eine euch nur wenig an Alter überlegene als ältere Schwester, eine jüngere als jüngere Schwester betrachten.“ Mehrmals äußert Buddha die Ansicht, die Frauen seien von Natur viel zu sehr der Geschlechtsbestimmung und somit der Laune, dem Eigensinn und dem Hange an der persönlichen Existenz unterworfen, als daß sie zu der Sammlung und weiten Beschaulichkeit gelangen könnten, durch die der einzelne von der Naturtendenz sich lossage, um zur Erlösung zu gelangen (so schreibt R. Wagner in den Briefen an Math. Wesendonck⁹). So hat sich Buddha, wie gesagt, erst nach langem Widerstreben entschlossen, auch Frauen zuzulassen. Charakteristisch sind die Worte, die er bei dieser Gelegenheit an Ananda richtete: „Gleichwie, Ananda, auf einem Reisfeld, das in vollem Gedeihen steht,

⁹ A. a. O. 128.

die Krankheit ausbricht, die da Meltau genannt wird — dann dauert das Gedeihen jenes Reisfeldes nicht lange —, so gedeiht auch, Ananda, wenn in einer Lehre und einem Orden Weiber zugelassen werden . . . heiliges Leben dort nicht lange“. Sonach war auch keine Rede von einer Gleichstellung der aufgenommenen Nonnen im Orden. Sie waren zur erniedrigendsten, demütigendsten Unterordnung und Gehorsamsleistung auch einem viel jüngeren Mönch gegenüber verpflichtet.

Es erübrigt sich hier wohl, ausführlich einzugehen auf die Stellung, die Jesus, die Apostel und die christliche Lehre dem im ganzen Altertum so mißachteten weiblichen Geschlecht zuerkannt haben. Mit wie vielen Frauen hat der Herr — anders als Buddha — verkehrt und sie gern um sich gehabt, und wieviel Liebe und Dankbarkeit haben sie ihm bewiesen! Man braucht nur zu erinnern an Maria und Martha in Bethanien, an die große Sünderin (vielleicht identisch mit Maria Magdalena), das Weib mit dem köstlichen Wasser, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Frauen, die am Kreuz standen und die zu seinem Grab gingen, und endlich an Jesu eigene Mutter. Erst das Christentum hat der Frau die Befreiung von ungerechten und unwürdigen Fesseln gebracht. Man vergegenwärtige sich nur die niedrige Stellung, die das Weib auch noch heutigentags nicht bloß im Buddhismus, sondern auch im Heidentum ganz allgemein und auch im Islam einnimmt! Hier bildet die christliche Religion eine rühmliche Ausnahme.

5.

Noch in einer andern Beziehung steht die buddhistische Lehre der christlichen entschieden nach: in der Schätzung der Arbeit, des „Wirkens in der Welt“. Die Ordensregel schreibt vor: „Ein Mönch, der die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig“. Und: „Blumen, Gräser, Sträucher oder Bäume anzupflanzen, liegt dem Mönch fern“. Man braucht sich ja nur im Geist das bekannte Bild des indischen „Heiligen“ vorzustellen: er sitzt da mit untergeschlagenen Beinen und steil emporgerecktem Leib, nachdenklichem Gesicht und angehaltenem Atem; oder er macht seinen Rundgang mit der Bettlerschale, die ihm (meist von den so verachteten Frauen) mit milden Gaben gefüllt wird; oder er hält sich in der ungünstigen Jahreszeit in den Mönchskolonien, den Viharas, auf, wo er heilsame geistliche Gespräche führt oder sich der Betrachtung widmet — keine Spur von irgendeiner wirklichen Arbeit oder Beschäftigung, keine Aktivität. Natürlich negiert der Buddhismus auch Ehe- und

Familienleben, die Grundlagen des bürgerlichen und sozialen Lebens. Er ist, von dieser Seite aus betrachtet, tatsächlich eine „Religion der Faulheit“. Allerdings unterscheidet Buddha zweierlei Freuden: die Freude des Genusses und die der Entsagung, die weltliche und die weltfremde Freude. Die höherstehende Freude ist natürlich die letztere. Doch ist Buddha tolerant genug, auch denen ihre Freude zu lassen, die die weniger erhabene nicht missen können. Zur „Erlösung“ gelangen sie freilich nicht — oder doch erst nach langer Zeit. Um dieses höchste Ziel wirklich zu erreichen, muß der Gläubige rückhaltlos und rücksichtslos mit der Welt und ihren minderwertigen Freuden und Beschäftigungen brechen und Bhikscha, d. h. Mönch, werden. So ist der Buddhismus demnach im Prinzip sogar kulturfeindlich zu nennen (jedoch mit einer gewissen Einschränkung, vgl. unten). Der Mensch muß wissen, daß er eine Aufgabe in der Welt zu erfüllen hat; nur dadurch kann er zur Förderung der Kultur beitragen. Die Welt darf ihm nicht verächtlich vorkommen, wie dem Buddhisten, nicht gänzlich gleichgültig, unbrauchbar, wertlos, ja als ein Hemmnis und Hindernis in seinem Fortschritt zu dem, was für ihn einzig und allein das Streben und Bemühen lohnt. Der Buddhismus hat jahrhundertlang geradezu hypnotisch auf die Arbeitskraft von vielen Millionen lähmend eingewirkt.

Nun darf man freilich nicht mit Stillschweigen darüber hinweggehen, daß man von gewisser Seite (z. B. von Schopenhauer) dem Christentum denselben Vorwurf gemacht hat: es sei seinem ursprünglichen Wesen nach auch weltflüchtig und also kulturfeindlich. Schopenhauer läßt sich¹⁰ darüber also vernehmen: „Nicht allein die Religion des Orients, sondern auch das wahre Christentum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht“. Natürlich beruft man sich hierfür auf evangelische Stellen, wie das Gebot Christi an den reichen Jüngling oder Luk. 14, 26 u. ä. Jesus hat keineswegs rein asketisch gelebt und gedacht (vgl. darüber oben in anderem Zusammenhang), und wenn er dem reichen Jüngling gebietet: „Verkaufe alles, was du hast!“ usw., so ist doch der tiefere Sinn des Gebots nur der, daß ein Jünger des Herrn sein Herz nicht an das Irdische hängen darf; sein Gebot sollte durchaus nicht Allgemeingültigkeit haben. Oder hat er etwa den Seinen Anweisung gegeben, sich arbeitsscheu und tatenlos von der Welt zurückzuziehen? Hat er sie nicht vielmehr ausgesandt, als fleißige

¹⁰ Im zweiten Band von: „Die Welt als Wille und Vorstellung“.

Arbeiter im Weinberg Gottes zu wirken und ihr Pfund nicht zu vergraben? Und dementsprechend handelten auch die Apostel. Stellen wir uns z. B. den größten von ihnen, Paulus, vor Augen: unaufhörlich ist er tätig in fleißiger Arbeit, er will niemand zur Last fallen. Er hätte sich ja auch wie ein Buddhajünger von den Gläubigen versorgen lassen können! Aber nein, er tut es nicht, er stellt auch für sie das Gebot auf: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“. Wie unendlich viel Leiden, Mühen und Gefahren hat ihm sein Apostelberuf eingetragen; man lese nur das 11. Kapitel im 2. Korintherbrief! Freilich hat es auch im Christentum, besonders in der älteren Zeit, Menschen gegeben, die nur in der Einsamkeit und Weltflüchtigkeit ein gottwohlgefälliges Leben führen zu können glaubten; indessen das waren doch nur Einzelpersönlichkeiten. Aber die Mönche und Nonnen? Selbst da, wo das Christentum mönchische Ideale zu verwirklichen bemüht war, hat es sich noch als einen Kulturfaktor erwiesen. Bereits in der Regel des ältesten Mönchsvereins, des auf der Nilinsel Tabennä von Pachomius (gest. 345) gestifteten, findet sich auch das Gebot der Arbeit (Ackerbau, Korb- und Teppichflechten u. a.). Und der älteste Orden des Abendlandes, dem sein Stifter Benedikt von Nursia den Namen und die Regel gab (im Jahre 529), hat durch Ackerbau und Urbarmachung wüster Gegenden, Jugenderziehung und Pflege der Literatur, Wissenschaft und Kunst unermeßlichen Segen verbreitet — genau wie später für weite Gebiete unseres eigenen Vaterlandes die fleißigen Mönche des Zisterzienser- und Prämonstratenserordens in derselben segensreichen Weise tätig waren. Und was für wertvolle Dienste haben die Mönche in den Klöstern des Mittelalters der Wissenschaft durch ihre Schulen und das eifrige Abschreiben von alten Handschriften geleistet, die uns sonst wohl sämtlich verlorengegangen wären! Die großen Gelehrten an den ältesten Universitäten, wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Duns Scotus waren sämtlich Mönche.

6.

Der Kernpunkt der buddhistischen Weltanschauung liegt bekanntlich in der Lehre vom Leiden und von der Erlösung. Vielfach finden sich in buddhistischen Texten die Formeln, daß Buddha und seine Jünger wirkten „zum Heil vieler Menschen, zum Glück vieler Menschen, aus Mitleid mit der Welt, zum Wohl, zum Heil, zum Glück der Götter und Menschen“. In Buddhas Lehre lautet ein sehr bekannter Satz: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist,



von dem Geschmack des Salzes, so ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung“. Die Hauptgedanken von Buddhas Erlösungslehre sollen hier, weil im Leserkreis wohl ausreichend bekannt, nur ganz kurz Erwähnung finden.

Alles Leben, Geburt, Alter, Krankheit, Tod und vieles andere sind Leiden. Das jetzige Leben mit all seinem Leid ist nach dem ehernen Gesetz von Ursache und Wirkung die unvermeidliche Folge des Verhaltens in der früheren Existenz, und von dem jetzigen Leben hängt wiederum in jeder Beziehung die spätere Daseinsform ab; je schlechter und sündhafter der Mensch lebt, in desto niedrigere und verachtete Tiere wird seine Seele später gebannt werden: Lehre von der Seelenwanderung. Hierbei ist freilich eine Anmerkung zu machen: Im Buddhismus gibt es, genau genommen, keine eigentliche Seelenwanderung, weil es keine Seele gibt. Das „Selbst“ ist nur eine Illusion, eine Einbildung. Es gibt (nach Buddha) überhaupt kein Sein, sondern nur ein Werden; darum gibt es auch keine Einzelpersönlichkeit, kein Selbst, kein Ich. Der Gläubige weiß: „Das ist nicht mein; das bin ich nicht; das ist nicht mein Selbst“. Da es nun also keine „Seele“ gibt, so kann sie auch nicht eigentlich „wandern“. Nicht die Seele geht von einem Körper über in den andern, sondern was sich fortsetzt, sind nur die Tendenzen, die Eigenschaften, die Anlagen (oder wie man es sonst übersetzen will), die sich in irgendeinem später zum Dasein gelangenden Wesen zusammenfinden; das ist sein „Karma“. Von diesem Gedanken der Präexistenz ist das Fühlen und Denken der Buddhagläubigen auch heutzutage noch in hohem Maße erfüllt und beherrscht. — Das Leiden entsteht also einmal als Folge von Verfehlungen in einer früheren Existenz, sodann aber auch durch unsre eigene Schuld, durch unser Begehren, unsre Leidenschaften, unser Verlangen nach Lust, Wohlsein und Macht; Buddha sagt: „durch den Durst“. Damit bezeichnet er aber auch alles Hangen an der Welt, am Dasein, auch schon den Willen oder Trieb zum Leben.

Für Buddha ist mithin die Quelle des Leidens das Leben selbst, zum Teil auch das Verlangen nach dem Leben und das Hängen an ihm; dieser Fehler wird dadurch veranlaßt, daß es an der rechten Erkenntnis mangelt; denn wenn man zu dieser gelangt, kann man sich frei machen von der Welt, d. h. vom Leiden. So liegt der Mangel beim Menschen also auf intellektuellem Gebiet (vgl. unten). Nach der Lehre Jesu dagegen ist der Fehler moralischer Natur: es ist der von der Sünde geknechtete böse Wille. Im menschlichen Innenleben gilt es, ihn als den größten Feind zu erkennen, zu brechen und zu überwinden, nicht den Trieb zum Leben an sich. Auch weiß der Christ, daß er nicht für die Verfehlungen früherer Daseinsformen zu leiden hat, sondern nur für seine eigene Schuld und Sünde. Schon im allgemeinen sittlichen Bewußtsein liegt die Erkenntnis begründet (die sich auch im Opferkultus alter Völker ausspricht), daß die Sünde Strafe als Folge und die Vergebung der Sünde

Sühne als Voraussetzung fordere. Das schon in den Schriften der israelitischen Propheten hingestellte Vorbild vom leidenden Knecht Gottes hat sich erfüllt in Jesus Christus, der, was die Sünde der Menschheit ihm antat, in seinen Willen aufnahm und zum büßenden und sühnenden Leiden für die Menschheit machte. So verstand auch die Lehre der Apostel den Leidensgehorsam und den Kreuzestod Christi als das von Gott geordnete und seinem Willen entsprechende, für die sündige Menschheit eintretende und sie mit Gott versöhnende Sühneopfer des Mittlers. Die individuelle und persönliche Aneignung des in Christus verwirklichten Heils geschieht dann — nach voraufgegangener Buße und Bekehrung — durch den Glauben, den der Hl. Geist im Menschen wirkt. Die Folge des Glaubens ist schließlich die Aneignung der durch Christus erworbenen Versöhnung des Sünders mit Gott, der ihn um Christi willen von aller Schuld und Strafe der Sünde losspricht und in sein göttliches Wohlgefallen aufnimmt. Der Glaube ist auch der Anfang eines neuen Lebens für den Menschen; der gottgewirkte Eintritt dieses Lebens wird in der Hl. Schrift mit Wiedergeburt bezeichnet. Eine Wiedergeburt gibt es also im christlichen Leben auch, desgleichen den Gedanken eines Ausgleichs in einer künftigen Existenz; aber die Wiedergeburt ist für den Christen eine sittliche Forderung (Ev. Johannes), keine Drohung, kein Schreckmittel (vgl. z. B. Joh. 3, 3). Der Buddhist betrachtet sein Dasein nur von einem Gesichtspunkt aus: „Alles Leben ist Leiden“, und vertieft, vergräbt, verbohrt sich geradezu darin; der Christ denkt wie der große Apostel: „Alles Leiden dieser Zeit ist nicht wert der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden“ (Röm. 8, 18). Ihm steht stets die hohe Hoffnung vor Augen, die sichere Zuversicht, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (V. 28), und daß „nichts Irdisches uns scheiden kann von der Liebe Gottes“ (V. 35 ff.). Dieser Glaube bedeutet doch einen ganz gewaltigen Sieg über alle pessimistische Weltbetrachtung (auch die Buddhas); für diesen hohen Glauben hoffen wir auch auf eine wahrhafte dereinstige Erfüllung, mit der dann eine ausgleichende Gerechtigkeit verknüpft sein soll in einem besseren und höheren, nicht herabgesetzten und entwürdigten Leben.

Zur Aufhebung des Leidens führt nach Buddha zunächst die „Unterdrückung des Begehrens“, sodann vor allem die Befolgung des bekannten achtteiligen heiligen Weges: rechter Glaube, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Streben, rechtes Leben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. An der Spitze steht der rechte Glaube, d. h. die

innerliche, völlige Annahme und Aneignung der Lehre Buddhas, vor allem der vom Leiden. Im heutigen Buddhismus hat der Glaube allerdings diese hohe Bewertung und Bedeutung nicht mehr; jedoch mit einer Ausnahme: die Jodo-Schin-Sekte in Japan (auch eine Abart des Buddhismus) glaubt tatsächlich an Buddha, der hier Amida heißt, als an den Erlöser. Der Weg zum Heil ist für diese Buddhaanhänger allein das gläubige Vertrauen auf Amida. Der Mensch kann die „Gnade“ erlangen trotz der Größe seiner Sünden; er braucht nur von ganzem Herzen darum zu bitten! Mann und Frau stehen sich gleich; der Mönch ist nicht höher als der Laie; auch in seinem irdischen Beruf kann man zum Heil gelangen; für alle gilt das Gebot: Allein aus Gnaden und nur durch Glauben! Die Priester dürfen heiraten; Reliquien, Amulette, Fasten, Wallfahrten sind wertlose Dinge. Nur sittlich soll man leben.

7.

Evangelische, d. h. in den Evangelien hervortretende Züge finden wir auch wieder in den Vorschriften Buddhas betr. der Befolgung der fünf Gebote: du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht unkeusch leben, nicht lügen (das fünfte bezieht sich auf den verbotenen Genuß geistiger Getränke). Ergeben sich schon in dem bloßen Wortlaut dieser Gebote Parallelen mit den entsprechenden Vorschriften unsers Dekalogs, so erweist sich auch eine ganz erstaunliche Ähnlichkeit bezüglich der Forderung der Art ihrer Erfüllung: sie soll nicht etwa nur rein äußerlich geschehen, sondern auch durch die entsprechende gute Gesinnung — genau das, was Jesus in der Bergpredigt verlangt. Man stößt hier auf eine Moral, die der des Christentums im Wortlaut ähnlich ist, und in der dasselbe Gewicht gelegt wird auf das äußere Handeln gegenüber den Mitmenschen wie auf die tieferen Motive dazu, die im Herzen liegen. Zu der Sünde des Tötens z. B. rechnet Buddha auch Zorn oder Haß (vgl. Matth. 5, 22; 1. Joh. 3, 15), ebenso Rücksichtslosigkeit, Eigensinn, Halsstarrigkeit und Härte. Das (schon erwähnte) Dhammapada sagt darüber: „Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn; das Böse überwinde man mit Gutem; den Geizigen überwinde man mit Geben; durch Wahrheit überwinde man den Lügner“. „Nicht durch Feindschaft kommt in dieser Welt je Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe.“ Auch die Tiere stehen unter dem Schutz des Gebotes der Schonung alles Lebenden; in Indien gibt es auch Krankenhäuser für Tiere! Apologeten des Buddhismus heben dieses Tierschutzgebot stets

als einen besonderen Vorzug gegenüber der christlichen Religion hervor. Blutige Opfer werden verworfen, aber auch Jagd, Fischfang und Krieg; das Handwerk des Fleischers, Fischers oder Jägers gilt als verächtlich. Deshalb hat die Buddhalehre auch nie danach gestrebt, sich auf gewaltsame Weise oder durch Krieg (wie der Islam) auszubreiten. Nach Buddha soll der Gläubige seinen Glauben natürlich für den besten ansehen, aber auch anderer Glauben hochhalten und ihn nicht schmähen oder bekämpfen. Ketzerverfolgungen, Hexenwahn, Inquisition und Kreuzzüge kennt die buddhistische Geschichte nicht. Ihre große Toleranz hat der Buddhareligion freilich auch vielfach zum Verderben gereicht, wo sie auf weniger tolerante Religionssysteme stieß, hauptsächlich bei Mohammeds Lehre. Sie hat sich auch deshalb andern Religionen allzu leicht assimiliert und dadurch viel von ihrem eigenen Wertgehalt eingebüßt (vgl. unten).

Das zweite Gebot des Buddhismus lautet: „Du sollst nicht stehlen!“ Dieses wird dann auch positiv ausgedrückt: „Du sollst geben!“, und so genießt die Tugend der Freigebigkeit, des freiwilligen Schenkens, großes Ansehen bei Buddha. Auch die Mönche waren ja durchweg auf milde Gaben angewiesen. Der Mensch sollte aber auch gern und fröhlich geben: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb!“ sagt auch Paulus. Bei der Auslegung des vierten Gebots — das dem achten im christlichen Dekalog entspricht — wird der Gläubige angewiesen, nur Gutes vom Mitmenschen zu reden und ihn nicht zu verleumden, nichts Gehörtes weiterzuerbreiten, zur Versöhnung mitzuwirken und keine groben, sondern höfliche und angenehme Reden zu führen. — Hier vergleiche man aus der Bergpredigt bei Matth. 7, 1—5. — Außer den fünf Geboten gibt es aber für den Laien noch zahlreiche sonstige ethische Vorschriften: Pflichten zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Herren und Dienern, zwischen Freunden, Laien und Mönchen u. a. Im ganzen genommen läßt sich wohl sagen, daß durch diese Gebote auf die dem Buddhaglauben zugetanen Menschen und Völkerschaften Asiens ein nicht zu unterschätzender Einfluß ausgeübt worden ist, der zur Besserung der Sitten, zur Besänftigung wilder Leidenschaften und zur Erhöhung der Zivilisation und des moralischen Fortschrittes erheblich beigetragen hat, und neben der Sittenlehre des großen Laotse darf man von allen nichtchristlichen die buddhistische Ethik mit an die höchste Stelle setzen. So können wir getrost dem Urteil von Prof. Edward Lehmann¹¹ zustimmen:

¹¹ „Der Buddhismus als indische Sekte“ usw., Tübingen 1911, 271 f.

„Wo er (der Buddhismus) auftauchte, hat er die Menschen umgänglich gemacht, friedfertig und geduldig und hat im ganzen genommen mildernd und wohltuend auf das menschliche Leben eingewirkt: Kriege verhindert, Grausamkeiten sowohl in der Rechtspflege wie bei der Jagd gewehrt, sich der Kranken, Armen und Heimatlosen angenommen und viel liebenswerte Menschen hervorgebracht. Auf diese Weise hat er ganz sicher auch Kultur vorbereitet, indem er die Völker über die Barbarei hinaushob, und da er gleichzeitig indische Kultur mit sich führte, hat er dazu beigetragen, zivilisierte Völker hervorzubringen, wie in Hinterindien und in Tibet“.

Über die kulturelle Bedeutung des Christentums braucht wohl keine ausführliche Darlegung hinzugefügt zu werden.

Freilich darf nicht verkannt werden, daß die Beweggründe zum ethischen Verhalten bei Buddha nicht die gleichen sind wie in der Lehre Christi. Jesus spricht: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ Predigt der Buddhismus dieselbe Liebe? Es handelt sich hier hauptsächlich um die Auslegung des Ausdrucks mettá, Sanskrit: maitri. Bedeutet er wirklich, wie Pischel¹² u. a. meinen, soviel wie „Liebe“ im christlichen Sinn — oder nicht vielmehr, wie andre namhafte Gelehrten wollen, nur „Freundschaft“ oder „Wohlwollen“? Wir möchten doch eher aus dem ganzen Zusammenhang heraus dieser letzten Erklärung zuneigen. Gewisse Stellen in buddhistischen Schriften scheinen diese Auffassung auch zu bestätigen — so, wenn wir z. B. lesen: „Aus Liebe wird Leid geboren; aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den gibt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?“ Als Buddha die Nachricht von der Geburt seines ersten Sohnes Rahula erhält, reagiert er darauf nicht etwa freudig, sondern höchst leidvoll mit den Worten: „Rahula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet!“ Er verleugnet also sogar die ursprünglichste, naturgegebene Form des Liebesgefühls (die auch die Tiere besitzen): die Elternliebe. Er könnte ja in seiner geliebten Seelenruhe sonst gestört werden. Zwar hat auch Jesus einmal (Mark. 3 am Ende) die Leute, die ihm die Botschaft brachten, seine Mutter und seine Brüder stünden draußen, abgewiesen mit den Worten: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?“ — aber doch nur, weil er befürchten mußte, daß sie gekommen seien, um ihn seinem von Gott gebotenen Beruf zu entziehen. Sonst ist er stets für die Familienliebe eingetreten. — In einer buddhistischen Schrift heißt es: „Ich verhalte mich ebenso gegen die, die mir Schmerz zufügen, wie gegen die, die mir Freude bereiten; gegen alle bin ich derselbe; Liebe und Haß kenne ich nicht“. Anderswo wird gesagt: „Für einen buddhistischen Asketen ist sein Feind und er selber, seine Frau und

seine Tochter, seine Mutter und eine Dirne (!) dasselbe“. Freilich entspricht ja auch nur eine solche Haltung gänzlicher Unberührtheit und Unbewegtheit, Gleichgültigkeit und Apathie der im Buddhismus geforderten völligen Seelenruhe; Passivität und Quietismus! Dazu kommt noch ein andres Moment: wenn der Gläubige sich in der Nächstenliebe betätigt, so vermehrt er ja damit seine „Taten“, kettet sich demnach von neuem ans Leben, gelangt also zu immer neuen Wiedergeburten und damit zur Verzögerung der heiß erstrebten Erlösung. Von der brennenden Liebe zum Nächsten, die der Apostel im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes verkündet, weiß der Buddhist nichts; Liebe ist für ihn höchstens ein stilles, sanftes Mitleid, eine Empfindung der Freundschaft, des Wohlwollens gegen alles Geschaffene¹²; „Nichtfeindschaft“ und „Nichtzürnen“, zur Vergebung bereit sein usw. Gleichwohl ist auch der Buddhismus nicht arm gewesen an guten, edlen, hilfsbereiten Menschen, die trotz der Furcht vor dem bösen Karma und der Verstrickung in neue Wiedergeburten jederzeit zu tatkräftiger Förderung und uneigennützigem Beistand der Mitmenschen bereit waren. Der erlauchte Meister selbst hat auch stets ein warmes, tätiges und hilfsberechtigtes Mitleid mit der leidenden Menschheit bewiesen; vor allem hat er, nachdem er die völlige Erleuchtung erlangt hatte, der Versuchung widerstanden, nun sofort ins volle Nirwana (siehe unten) einzugehen, sondern die mühselige Arbeit sich aufgeladen, das „Rad der Lehre“ in Bewegung zu setzen und der armen Menschheit in ihrer Finsternis das Licht des Heils zu bringen und ihnen „das Tor der Ewigkeit zu öffnen“.

Für den Buddhaanhänger ist auch das Ethische — obgleich schon mehrfach behauptet worden ist, der Buddhismus sei eigentlich nichts als Ethik — nicht das Höchste; Buddha lehrt: „Du sollst in der Welt der reinen Geistigkeit leben wie ein Abgestorbener!“ So darf also der Buddhajünger an der Welt und den Menschen im Prinzip gar kein Interesse haben. Die Lehre Jesu dagegen gebietet: Werde von der Welt und von dir selbst frei und wirke dann in der Welt als lebendige, tätige Kraft! Für den Inder steht das Geistige noch über dem Ethischen; für den Christen steht beides nebeneinander. — Das, was auch wir noch lernen können vom Buddhismus, ist seine Anleitung zur inneren Ruhe und Sammlung, zur Stille des Herzens und zum Frieden des Gemüts; uns läßt das lähmende, hastige Arbeitsgetriebe viel zu wenig dazu gelangen.

¹² A. a. O. 73 ff.

8.

Die ersehnte Seelenruhe erreicht nun der Buddhist durch das rechte „Sich versenken“, durch die rechte Meditation. Diese besteht aus einem komplizierten System von Frömmigkeitsübungen, geistlichen Exerzitien, die eine Art Stufenleiter bilden, die vom Einfachsten bis zum Höchsten und Schwersten emporführt; ihr letztes Ziel ist die Erlösung, die Befreiung von den Wiedergeburten. Der Versenkungsprozeß umfaßt im ganzen vier Stufen. Auf der letzten angelangt, ist der „Heilige“ imstande, alle seine früheren Existenzen samt ihren Verfehlungen zu übersehen; jedoch nicht allein das: er empfängt übernatürliche Kräfte, kann Wunder tun, anderer Gedanken erkennen, sich selbst vervielfältigen und nach Belieben an einen andern Ort versetzen — Zustände der Ekstase, wovon wir mit unserm nüchternen, kühlen Denken uns gar keine Vorstellung zu machen vermögen. Hier klafft eine meilenweite Kluft zwischen abendländischer und indischer Denkweise. Indische Religionsgebräuche erscheinen uns hier vielfach als abstoßend und unästhetisch. Solche Auswüchse der „Religiösität“ hat das Christentum wohl nur gelegentlich an der Peripherie aufzuweisen; sein Kern und Wesen sind davon nicht betroffen.

Wer nun im Buddhismus die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht hat, der hat damit auch die Erlösung gefunden und geht ins Nirwana ein. Das Nirwana ist das erhabene Ziel des Lebens und Strebens aller Jünger Buddhas, und ihr sehnlichster Wunsch ist, einst am Ende dieses elenden, jammervollen und schmerzenreichen Daseins ins Nirwana einzugehen. Der Gläubige, der zu der höchsten Stufe des Erkennens gekommen ist, der die völlige Seelenruhe erlangt und seine irdischen Lüste und Begierden gänzlich überwunden hat, „erkennt die vier heiligen Wahrheiten, und indem er also erkennt und schaut, wird seine Seele erlöst von der Unreinheit des Irrglaubens, erlöst von der Unreinheit des Nichtwissens. Im Erlösten erwacht das Wissen von seiner Erlösung, vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt: also erkennt er.“ Demnach ist das Nirwana — was wohl zu beachten ist — nicht ein jenseitiger, sondern ein schon hier zu erreichender Zustand höchster Seligkeit. Das Nirwana ist auch nicht das absolute Nichts¹³. Das Nirwana ist

¹³ Bartholet (Buddhismus u. Christentum, Tübingen 1909, 50) schreibt: „Man würde sich in Widerspruch zur offiziell buddhistischen Kirchenlehre setzen, wenn man Nirwana für das absolute Nichtsein ausgeben wollte, und Forscher, die es früher als solches betrachteten, sind selber von seiner rein negativen Fassung zurückgekommen“.

das Ende des Leidens; das Ende des Lebens ist das Parinirwana. Der wahre Buddhajünger hegt auch keinen Lebensüberdruß; den Gedanken der Selbstvernichtung — der eigentlich in der Konsequenz des buddhistischen Systems läge — weist der Erlauchte schon in der grundlegenden „Predigt von Benares“ ab. So ist der Buddha Glaube doch nicht schlechtweg Pessimismus; der Buddhist soll nicht Ekel vor der Welt empfinden und des Daseins überdrüssig sein. Seine Sehnsucht geht nur dahin, der Vergänglichkeit zu entrinnen; nach diesem Ziel trachtet er mit der gleichen Siegesfreudigkeit wie der Christusgläubige nach dem ewigen Leben. Das Dhammapada sagt: „In hoher Freude leben wir, denen nichts gehört; Fröhlichkeit ist unsere Speise wie der lichtstrahlenden Götter“. Und was sagt doch der Apostel Paulus von dem Glauben seiner Anhänger? „Als die da nichts haben und doch alles haben.“¹⁴ „Freut euch in dem Herrn allewege! Und abermals sage ich: Freuet euch!“¹⁵ — Buddha hat nichts darüber gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich sei, ob der Gläubige nach dem Tode noch weiter existiere oder nicht; denn das Wissen von diesen Dingen, meint er, dient nicht zum Frieden und zur Erleuchtung, und darum nützt es auch nicht dem heiligen Wandel. So gibt es im alten Buddhismus auch keine Hoffnung auf Unsterblichkeit wie im Christentum. Der spätere Buddhismus fühlte sich freilich unbefriedigt durch des Meisters Schweigen auf die Frage nach einem Fortleben und hat sich doch eine Art jenseitiges Paradies ausgedacht. — Die obengenannte Siegesfreudigkeit des Buddhajüngers beruht demnach auf einer gänzlich anders gearteten Grundlage als die unsers großen Apostels der christlichen Hoffnung, der im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes nach der herrlichen Rechtfertigung unsers Unsterblichkeitsglaubens ausbricht in den Triumphruf des Siegers: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ (Vers 55).

Schließlich muß noch auf einen generellen Unterschied zwischen christlichem und buddhistischem Denken hingewiesen werden — einen Unterschied, der den letzten Beweggründen zum ethischen Handeln, ja fast allen Funktionen im Leben der Anhänger beider Religionen eine besondere Note, eine ganz abweichende Motivation verleiht: Christus verkündigt Gott als seinen Vater und als den Vater aller Menschen. Von hier aus gesehen steht das ganze Leben des Christen, dessen Entwicklung und Ablauf durch die Einhaltung der göttlichen Gebote bestimmt werden soll, unter der Beugung vor dem Ge-

¹⁴ II. Cor. 6, 10.¹⁵ Phil. 4, 4.

horsam gegen seinen göttlichen Vater — aber auch unter der Wiederaufrichtung durch seine Liebe, durch die Liebe zu ihm, die uns den Gehorsam leicht macht. Von solchen Gedanken-
gängen ist der Buddhist himmelweit entfernt, er kennt keinen persönlichen Gott, also auch keinen Gehorsam gegen ihn und keine Liebe zu ihm; all sein ethisches Handeln geht letzten Endes zurück auf das Prinzip der Humanität, der allgemeinen Menschenliebe, die ihm sein Tun in jedem Falle vorschreibt.

Die weitere geschichtliche Entwicklung der Buddha-
lehre verließ leider allzu schnell die von dem erhabenen Meister gewiesene Bahn; sie hat sich viel zu sehr und allzu leicht den in Indien und sonstwo herrschenden Volksreligionen angepaßt und dadurch erheblich an innerem Wert und Gehalt verloren.

Der Buddhismus hat für die seinem Einfluß unterworfenen Völker ohne Zweifel eine große Bedeutung gehabt, hat große und wahre Ideen unter ihnen verbreitet und hochstehende ethische Grundsätze aufgestellt; vor allem steht die Persönlichkeit Buddhas selbst höchst gewaltig und anziehend vor uns. Und dennoch leidet die Buddhalehre an sehr bedenklichen Mängeln, die aufs engste mit ihren tiefsten Grundlagen und Grundsätzen zusammenhängen. Darüber noch ein paar Worte. Der Hauptfehler lag vielleicht darin, daß der Buddhismus es unternehmen wollte, die Rätsel der Welt und des Daseins durch eine eng umgrenzte, spezifisch indisch gefärbte Philosophie zu lösen; er wollte den Menschen herausreißen aus seinen natürlichen Lebensbedingungen und ihn zu einer Weltbetrachtung erziehen, die eigentlich keinerlei positive und reale Werte enthält. So trug er schon von Hause aus die Keime zu mannigfachen Schäden religiöser und sozialer Art in sich, die wir überall dort beobachten können, wo er zur Herrschaft gelangt ist.

Der einfach denkende, unkomplizierte Mensch kann von der auf rein philosophischer Basis aufgebauten Lehre Buddhas nicht erfaßt und befriedigt werden; so konnte sie auch niemals recht den Charakter einer Volksreligion erhalten. Daher stammen die zahlreichen späteren Ergänzungen und Vergrößerungen, die dem allgemein menschlichen Bedürfnis entsprechen, z. B. die Lehre von einem wirklichen Gott bzw. mehreren Göttern und die von einem Paradies als Stätte einer zukünftigen Vergeltung. Jedoch sogar diese nur noch teilweise buddhistischen Gedanken konnten die breiten Volksmassen auf die Dauer doch nur an ihrer oberen Schicht berühren, nur oberflächlich eindringen und haften. Nur wenige Grundgedanken haben tatsächlich allgemeinere Verbreitung gefunden; im übrigen herrschen bei sämtlichen vom Buddhismus erfaßten Völkerschaften vor- oder unterbuddhistische, also minderwertige religiöse Anschauungen noch gegenwärtig durchaus vor. Der dem Namen nach herrschende Buddhismus ist bei ihnen von diesen älteren Strömungen völlig durchsetzt und kaum noch erkennbar. Auch die Mönche haben zwar vielfach erzieherische Arbeit geleistet; aber indem das Mönchtum dem sozialen Wirken wichtige Kräfte entzieht und seine Unterstützung durch die Laien sozusagen zur höchsten sittlichen Pflicht erhebt, hat es sich doch fast überall im Buddhismus als ein Hemmschuh eines wirklichen

Kulturfortschritts erwiesen. Asiatische Völkerschaften stagnieren vielfach, sind seit Jahrhunderten auf derselben Kulturstufe stehengeblieben, weil der Buddhaglaube, dem sie huldigen, den Fortschritt lähmt. — Daß er freilich andererseits auch bei rohen, noch ganz unzivilisierten Volksstämmen, zu denen er drang, zuerst eine gewisse Kultur vorbereitet hat, ist nicht zu bestreiten; vgl. oben. — Schließlich hat sich auch das Mönchtum auf die Dauer nicht als fähig erwiesen, das zu leisten, was Buddha von seinen getreuesten Jüngern verlangt hat; es hat nicht den Charakter einer wahrhaften Jüngerschaft des Erlauchten zu bewahren verstanden. Zwar besteht noch ein erheblicher Gradunterschied zwischen den Mönchen von China und Tibet einerseits und denen von Ceylon und Birma andererseits — letztere stehen auf höherer Stufe; aber das oben ausgesprochene Gesamturteil bleibt doch im allgemeinen gültig. Das Mönchtum ist zu sehr zum Selbstzweck, zu einer von rein selbstsüchtigen Interessen beherrschten Einrichtung geworden; hinter Bettlerkleid und Bettlernapf verstecken sich sehr häufig nur Trägheit und Ausbeutung der Arbeit anderer.

So steht die Buddhalehre hinter dem Christusglauben an wirklichem Wert in vielfacher Hinsicht zurück, und die Frage: Buddha oder Christus? erledigt sich hiermit von selbst.

Die Sammlungen römischer Missionserlasse¹

Von P. Johannes Dindinger O. M. I., Rom

A. Die Erlasse vor Gründung der Propaganda

Es ist nicht gerade leicht, die Missionserlasse aus der Zeit vor Gründung der Propaganda aufzufinden. Die Sammlungen, die vor allem in Frage kommen, sind die allgemeinen Bullarien²; oft genug jedoch lassen sie uns im Stich, auch wenn es sich um wichtige Missionsdokumente handelt, ebenso Pontificarum Constitutionum in Bullariis Magno et Romano contentarum et aliunde desumptarum Epitome et secundum materias Dispositio, Venetiis 1772, von Aloysius Guerra, in 4 Bänden³. Für die spätmittelalterlichen Missionen finden sich die Dokumente zum großen Teil in der Fortsetzung der Annales Ecclesiastici des Baronius von Raynaldus⁴. Für die spätere Zeit ist dies

¹ Die Literaturangaben finden sich großenteils an den zitierten Stellen der Bibliotheca Missionum (B. M.). Sodann: Grentrup, Jus Missionarium I (Steyl 1925) p. 52—68. — Vromant, Jus Missionariorum, Introductio et Normae Generales (Louvain 1934) p. 18—41. Die a. a. O. unsichern und unrichtigen Behauptungen haben wir sichergestellt oder berichtigt.

² Es genüge hier im allgemeinen Hinweis auf die Nummern der B. M. I 153. 168. 182. 361. 452. 470. 471. 539. 572. 626. 644. 721. 846. 896. 912. 1167. 1212. 1332. 1588.

³ Nicht aufgenommen in B. M. I.

⁴ B. M. n. 506.